



Gazali ve Hume: Nedensellik ve mucize üzerine

Sedat Yazıcı¹

Özet

Bu makalenin genel amacı nedensellik ve mucize konusunda Gazali ve Hume'un görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları incelemektir. Böyle bir karşılaştırma ilginçtir, çünkü Hume'dan uzun zaman önce zorunlu nedensellik konusu Gazali tarafından *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde ele alınmıştır. Nedensellik konusunda Gazali ve Hume'un görüşleri büyük ölçüde benzerlik göstermesine karşın bu iki düşünür arasında belirtilmesi gereken bazı farklılıklar da vardır. Birincisi, her iki düşünür de zorunlu nedensellik fikrine karşı çıkar. Ancak, nedensellik kuramı için nihai bir temellendirme yapmada Gazali Tanrı'yı kaynak göstermesine karşın Hume'a göre böyle bir nihai temellendirme yapamayız. İkinci olarak, Gazali zorunlu nedensellik fikrine mucizeyi temellendirmek amacıyla karşı çıkarken, Hume mucizenin olabilirliğine karşı çıkarken nedensellik ilkesini dayanak gösterir. Daha özelden Hume'un yaklaşımın mucizenin mantıksal olarak olabilirliğine imkan verip vermediğini göstermeye çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Gazali, Hume, nedensellik, mucize

Al Ghazali and Hume on causation and miracles

Abstract

This paper is an attempt to show the similarities and differences between Al Ghazali and Hume on causation and miracles. Such a comparison is interesting because, long before Hume, the issue of necessary causality had been taken up by the Islamic philosophers Al Ghazali in his book *The Incoherence of the Philosophers*. Although Ghazali's and Hume's views on causation are strikingly parallel to one another in their empirical contention, there are still some differences to be noted. First, both reject the view that the connection between causes and effects is of logical necessity. However, to give an ultimate reason for the theory of causality, unlike Hume, Ghazali makes a reference to God. For Hume, we cannot give an ultimate justification for the theory of causality. Second, while Ghazali aimed to reject the necessary causality in order to account for the occurrence of miracles, Hume, on the contrary, used his theory of causality to reject the claim that miracle can occur. In particular, I argue whether Hume's position allows logical possibility of the occurrence of miracle.

Keywords: Ghazali, Hume, causality, miracle

¹ Doç. Dr. Sedat Yazıcı, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, sedaty@gop.edu.tr

1. Giriş

Bu makaledeki genel amacım nedenselliğin zorunlu doğasına ve mucizeye ilişkin Gazali ve Hume'un görüşlerini karşılaştırmak ve incelemektir. Bu iki düşünür arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerine yerli ve yabancı literatürde² bazı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte zorunlu nedensellik konusundaki görüşlerinin mucize yaklaşımları konusundaki etki ve sonuçları üzerine, bildiğimiz kadarıyla, karşılaştırmalı bir çalışma yapılmamıştır. Böyle bir karşılaştırma ilginçtir; çünkü Hume'dan uzun zaman önce zorunlu nedensellik sorunu Gazali tarafından incelenmiştir. Dahası, her iki düşünür sadece mucize konusunda felsefi temellendirmeler yapmış olmak açısından değil, aynı zamanda bu konudaki görüşlerini nedensellik konusundaki felsefi iddialarıyla ilişkilendirmek bakımından da benzerlik gösterir.

Çalışmanın genel kapsamında göstermeye çalışacağım gibi, Gazali ve Hume'un nedensellik konusundaki görüşleri şu beş temel noktada örtüşür:

- (1) Nedensellik bir alışkanlığa dayanır.
- (2) Bu alışkanlık nesnelerin veya olayların ard arda gelmesi sonucu oluşur.
- (3) Bu ard arda gelme süreklilik ya da tekrarlılık gerektirir.
- (4) Nedensel ilişki objelerin kendisinde değil zihinde meydana gelen bir ilişkidir.
- (5) Nedensel bağ zorunlu (vacip) değil olumsaldır (mümkün).

Bunun yanı sıra, Hume'un kuşkuculuğu Gazali'de doğrudan bulamadığımız daha güçlü bir iddia daha içerir:

- (6) Nesneler arasında gözlenen doğal düzenliliğin ve ilişkinin gelecekte devam edeceğine ilişkin herhangi bir kanıtımız yoktur.

Yukarıdaki felsefi benzerliklere karşın iki düşünür arasında mucizenin olabilirliği konusunda önemli farklılıklar vardır. Gazali nedensellik konusundaki kuşkucu yaklaşımını mucizenin olabilirliği için bir kanıt olarak kullanırken, Hume nedensellik konusunda benzer kuşkucu yaklaşıma sahip olmasına karşın mucizenin olabilirliğine karşı çıkarken ileri sürdüğü iddialardan birini nedensellik deneyimine dayandırır. Hume'un mucizenin olabilirliğine karşı felsefi ve tarihsel olmak üzere iki ana kanıt savunur. Bu çalışmanın özel amacı, eğer madde

² Hume ve Gazali'nin nedensellik ve mucize konusundaki düşünceleri üzerine Türkçe ve İngilizcede devasa bir literatür söz konusudur. Bu çalışmanın amacı belli bir argüman temelinde iki düşünürün nedensellik iddialarının mucizeye bakış açılarına etkisini incelemek olduğu için yazının bütünlüğünü bozmamak amacıyla ikinci derecede kaynaklardan yararlanma konusunda seçici davranılmıştır. Gazali'nin nedensellik ve diğer konulardaki görüşleri için Türkçe çalışmalar arasında daha geniş bilgi için bakınız, Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993; İbrahim Agah Çubukçu, *Gali ve Şüphecilik*, YKY: İstanbul, 1996.

(6)'da savunulan görüş doğruysa, Hume'un mucize konusundaki felsefi kanıtının temelde tarihsel kanıttan ibaret olduğunu göstermeye çalışmak olacaktır.

2. Gazali: Nedensellik mantıksal zorunluluğa sahip değildir

İlkin Gazali'nin *Filozofların Tutarsızlığı* kitabına dayanarak nedensellik konusundaki görüşlerini ele alalım. Hatırlanacağı gibi, Gazali yaşamı boyunca felsefe ile ilahiyat arasındaki gerilimi gidermeye çalışmış ve teolojiyi felsefi bakımdan savunmada önemli bir başarı elde etmiştir. Gazali'nin, Farabi ve İbni Sina gibi felsefecilerin görüşlerini çürütmek için nedensellik konusunda karşı çıktığı görüş şudur:

(I) Neden ve sonuç arasındaki gözlenen bağlantı mantıksal zorunluluğa sahiptir ve sonucun nedensiz ve nedenin sonuçsuz var olması mümkün değildir

Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*'nda on yedinci mesele olarak ele aldığı nedensellik ve mucizeler üzerine bölümünün hemen ilk cümlesinde temel karşı çıkışını ifade eder: “[Tabiatta süregelen düzende] alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğun inanılan ilişki (iktiran) bize göre zorunlu değildir.”³ Bunlardan birini kabul etmek veya reddetmek zorunlu olarak ötekini de kabul etmeyi veya reddetmeyi gerektirmez:

“O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe doymak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müşhil ile ishal olmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur. Nihayet bu örnekler tıpta, astronomide, sanat, zanaat ve gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde böylece sürüp gider.”⁴

Ona göre ateşe dokunan pamuğun yanmaması veya ateşe dokunmadan yanması mümkündür. Ateşe tutulan pamuğun yanma nedeninin ateş, doymanın ekme, sağlığın ilaç gözleriz. Bu gözlem bize yanmanın ateşle birlikte olduğunu verir ama, Gazali'ye göre, yanmanın ateşten başka bir nedeninin olmadığını göstermez. Bizim zorunlu ilişki diye anladığımız ilişki nesnelerin kendisinde değil insan zihninin kendisindedir: “Olayların bu şekilde art arda sürüp gitmesi, bunların geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceği *zihnimizde iyice yer etmiştir.*”⁵ Burada Gazali'nin savunması, tıpkı Hume'unki gibi, gözlemin bir nesnenin tüm niteliklerini vermeyeceğini, duyuma ve gözleme dayanarak bir nesnenin gizil gücünü ya da zorunlu bağlantısını bilemeyeceğimiz varsayımına

³ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, Türkçesi: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Klasik: İstanbul, 2005, s. 166.

⁴ A. g. e., s. 166

⁵ A. g. e., s. 170, vurgu bana ait.

dayanmaktadır. Bu nedenle, Gazali'ye göre, “bir şeyin yanında var olmak” zorunlu olarak onunla var olmayı gerektirmez. Dolayısıyla, bizim zorunlu bağ diye adlandırdığımız ilişki nesnelerin kendi aralarındaki bir ilişki değil, zihnimizde, alışkanlık yoluyla kurduğumuz bir ilişkidir. Buna göre, (I)'de ifade edilen nedensellik ilkesini, Gazali'nin temellendirmesi doğrultusunda, şu şekilde ifade edebiliriz:

(II) Neden ve sonuç arasında gözlenen bağlantı mantıksal zorunluluğa sahip değildir ve sonucun nedensiz ve nedenin sonuç var olması olumsal ve imkan dahilindedir.

Peki ama, nedensel ilişkiyi zorunlu bir ilişki değil de olumsal veya mümkün bir ilişki ya da bağ olarak gördüğümüzde deneyime dayanan her tür bilginin olabilirliği temelden sarsılmış olmaz mı? Bir başka deyişle, Gazali'nin kuşkucu yaklaşımı bilimsel bilginin ve günlük deneyimlerimize dayanan diğer bilgilerimizin doğruluğuna ilişkin kuşkucu bir yaklaşımı içermez mi? Gazali bu sorunun farkındadır ve kendisine şöyle karşı çıkılacağını ifade eder. Nedensel ilişkiyi zorunlu değil de olumsal bir ilişki olarak gördüğümüzde nesnelerin ve olayların seyrinin tamamen değişecek, bir kaos ve belirsizlik halinin çıkması kaçınılmaz olacaktır:

“Ayrıca evine kitap bırakan birinin, döndüğünde o kitabın aklı başında, iş gücü gören bir gence veya hayvana dönüşmesini mümkün görmeliyiz! Veya evine bir çocuk bırakan kimse, onun köpeğe dönüşmesini ya da bıraktığı bir külün güzel kokuya, taşın altına ve altının taşa dönüşmesini mümkün sayabilir! O kişiye bu olaylar sorulduğunda şöyle diyebilir: “Ben evde bir kitap bırakmıştım, ama şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum, belki de şimdi at olup evi idrar ve tersiyle kirlletmiştir. Evde bir su testisi bırakmıştım, o şimdi bir elma ağacına dönüşmüş olabilir.”⁶

Gazali, savunduğu kuşkucu yaklaşımın deneyimsel bilginin doğruluğunu ve güvenilirliğini sarsmayacağı görüşündedir. Yukarıda ifade edilen durumların ancak insanda bilginin var olması için gerekli donanımın yokluğu durumunda söz konusu olabileceğini söyleyerek böyle bir durumdan kuşku etmemizi gerektirecek bir şey olmadığını söyler. Çünkü Tanrı “mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmış”⁷ olduğu için böyle bir düzensizlik ve belirsizlik durumu söz konusu değildir ama bu tür durumların olması da mümkündür. Bir başka deyişle, nedensel bağlantıyı olumsal bir bağlantı olarak almak doğal düzenliliği veya birliği kabul etmemek anlamına gelmez. Ateşe tutulan pamuğun

⁶ A. g. e., s. 170.

⁷ A. g. e., s. 170.

yanması deneyimlerimize uygundur ancak ateşin yanma niteliği olumsal bir niteliktir. Eğer ateşin nitelikleri farklı olsaydı ateşe tutulan pamuğun yanmayacağını düşünmek mantıksal olarak olanaksız olmazdı. Gazali bu savunmasını iki temele dayandırır. Birincisi, yukarıda ifade ettiğim gibi, duyumun ve deneyimin söz konusu ilişkinin zorunlu olduğuna ilişkin bir kanıt olamayacağı dayanağıdır. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, bu noktada Gazali'nin görüşleri Hume'un görüşleriyle örtüşür. İkincisi ise teolojik dayanak ya da kanıttır. Bu ikinci kanıttan başlayarak Gazali'nin görüşlerini açıklamayı sürdürelim.

Gazali'nin zorunlu nedenselliğe karşı çıkmasındaki amacını hatırlamakta yarar var. Zorunlu nedensellik düşüncesi doğal olarak mucizeyi dışlar. Dolayısıyla, eğer zorunlu nedensellik düşüncesi çürütülürse mucizenin mantıksal olarak olabilirliğinin kapısı açılmış olacaktır. Ona göre, mevcut doğal düzenliliğin ve nedensel ilişkinin bizim gözlediğimiz şekliyle var olması onun başka türlü olamayacağı anlamına gelmez. Doğal düzenlilik Tanrı'nın iradesiyle böyle yaratılmıştır, eğer Tanrı istemiş olsaydı onu başka türlü yaratabilirdi. Onu şimdiki haliyle yaratmış olması onu tekrar değiştiremeyeceği anlamına gelmez, aksini düşünmek Tanrı'nın temel sıfatlarıyla çelişir. Bu noktada Gazali'nin görüşleri Malebranche'ın vesilecilik (occasionalism) görüşüyle benzerlik gösterir.⁸ Tıpkı Malebranche gibi, Gazali Tanrı'nın bütün doğal etkilerin yegane nedeni olduğunu savunur. Her mümkün şey Tanrı'nın kudreti dahilinde olduğuna göre O'nun cinsleri değiştirmeye gücü yettiği gibi canlıyı cansıza; taşı altına çevirebilme gücü de vardır. Yemek yiyerek tokluğu yarattığı gibi, yemeden tokluğu yaratmak, boynu kesildiği halde ölmek gibi benzer “ard arda gelişlerin hepsine” Tanrı'nın gücü yeter.

Buna karşın İbni Rüşt, doğal düzenlilikte karşıtların bir arada olamayacağı gibi, uygunların da ayrılamayacağını ileri sürerek zorunlu nedenselliğin olmadığını savunmanın safsata ve kuruntudan başka bir şey olmadığını; nedenleri reddetmenin akli reddetmek olduğunu söyler. Ona göre Tanrı'nın “yaratılmış nesnelerdeki sünneti (sürekli izlediği yol,

⁸ Malebranche'ın vesilecilik görüşü için bakınız, *Hakikatın Araştırılması*, cilt: I, II, III, IV ve VI, çeviri: Miraç Katircioğlu, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, basım yılları: 1947, 1948, 1950, 1950, 1984. Malebranche'a göre “ruhlarımız her bakımdan Tanrı'nın elindedir. Zira Tanrı, duyguların hepsiyle tenimizin arasına koymuş olduğu ve kendi buyruk ve genel iradesinden başka bir şey olmayan tabii birleşme sayesinde ruhlara haz, elem ve bütün öteki duyuları duyurduğu gibi insanın iradesiyle, tanrısal varlıktaki enginliğin kapsadığı fikirlerin tasarımı arasına koymuş bulunduğu tabii birleşme sayesinde de zihinlere, bilmekte oldukları her şeyi o bildirir.” Cilt III, s. 107-8. Ayrıca Malebranche'ın şu sözleriyle karşılaştırmız: “Zihnimizin değişmelerini değiştirebilecek olan yalnızca yaradanıdır”, a. g. e., s. 99; “Zihinler, onları kendisine doğru çeken ve böylece onların iradelerini kendi iradesinin tamamıyla benzeri kılmağa gayret eden Tanrı'nın iradesinden devamlı olarak, aldıkları izlenimledir ki değişmez düzenin, kesin olarak kendi gerekli kanunları olduğunu anlarlar”, a. g. e., s. 105-6. Gazali'nin vesilecilik görüşleri için ise, P. Adamson ve R. C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkçesi: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları: 2005.

yani yasası” bunu gerektirir.⁹ Nesneler doğal niteliklerini korudukları sürece başka türlü bir etki gösteremezler. Bu nedenle, bazı cisimlerle bir araya getirildiğinde ateşin yakmaması düşünülebilir. Ancak bu, ateşin yakma niteliğini kaybettiğini göstermez.¹⁰ Ateş olarak kaldığı sürece, ateşin pamuğu yakmaması düşünülemez. Öte yandan İbni Rüşt, zorunlu nedenselliğin insanın “sanısal bir yargısı” olduğu görüşünü kabul ettiğini açıkça ifade eder.¹¹ Ona göre, eğer sözü edilen nedensel ilişki alışkanlık olarak adlandırılıyorsa felsefeciler “bu türden bir alışkanlığı inkar etmezler.”¹² Ne var ki İbni Rüşt, zorunlu nedensel ilişkinin zihnin alışkanlığı olduğunu ve nesneler hakkında yegane bilginin duyu ve deneyimden geldiğini kabul etmesine karşın nesnelere ilişkin nedenselliğin zorunlu olmadığı görüşünü kabul etmez. Kanımca İbni Rüşt’ün savunması Gazali’nin yanıtını aradığı soruyu yeterince kavramaktan uzaktır. Mübahat Türker’in de belirttiği gibi, İbni Rüşt doğal düzenliliğin kanıtını Kur’an’dan ayetler göstererek Tanrı’nın ilmine bağlamakla Gazali’nin zorunluluk iddiasına karşı aradığı felsefi kanıt göstermiş olmaz.¹³ İbni Rüşt mucizeye ilişkin felsefi kanıt aramanın gereksiz olduğunu; çünkü şeri’atın ilkelerinin insan aklını aşan ilkeler olduğunu, bu yüzden onların nedenleri olmadığı halde kabul edilmeleri gerektiğini savunurken Gazali bir felsefeci yöntemiyle mucizeye temel aramak çabasındadır.

L. E. Goodman’a göre, Gazali ayın ikiye bölünmesi gibi doğa yasasını ihlal eden mucizeleri savunmaktan ziyade, alışkanlığı kesen mucizelerden bahseder.¹⁴ Goodman’ın bu yorumla neyi kastettiğini açıklamakta yarar var. Asanın ejderhaya dönüşmesi ve ateşe atılan İbrahim Peygamber’in yanmaması gibi doğa üstü mucizevi olayların olabilirliğini savunan Gazali’nin ayın ikiye bölünmesi gibi bir mucizeyi savunmadığı düşünülemez. Gerçekten de, Gazali ayın ikiye bölünmesi gibi tüm mucizelere dayanak aramıştır. Dolayısıyla, Goodman’ın bu yorumunda üzerinde durulması gereken kavram mucize kavramı değil, doğa yasası kavramıdır. Gazali’ye göre, asanın ejderhaya dönüşmesi gibi mucizevi olayların olabilirliğine karşı inanç bizim geçmiş alışkanlığımıza dayanarak bu tür olayları doğa yasasına karşı bir gerçeklik olarak görmemizden kaynaklanmaktadır. Alışkanlıklar bu tür mucizelere karşı

⁹ İbni Rüşt, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çevirenler: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986, s. 303. İbni Rüşt bu görüşünü temellendirmek için “Sen Allah’ın sünnetinde (yasasında) bir değişiklik bulamazsınız; sen Allah’ın sünnetinde bir değişme de bulamazsın” (Fatır, xxxv, 42-43) ayetlerini kanıt olarak gösterir. Bakınız, İbni Rüşt, a.g.e., s. 292, 303.

¹⁰ A. g. e., s. 291.

¹¹ A. g. e., s. 292.

¹² A. g. e., s. 292.

¹³ Mübahat Türker, *Üç Tehafut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1956, s. 81.

¹⁴ Lenn E. Goodman, “Did Al Ghazali Deny Causality?”, *Studia Islamica*, cilt: 47, 1978, s. 113.

olduğu için biz onları garip karşılarız.¹⁵ Bu garipseme, bizim türlerin ve de doğa yasasının değişebileceğini kabul etmememizden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda sorun mucizenin doğa yasasına karşı olup olmadığından ziyade doğa yasasının ya da cisimlerin doğasının bizim alışkanlıklarımıza ters gelecek şekilde değişip değişmeyeceği sorunudur. İlginçtir ki, Hume'un kuşkuculuğunun ikinci temeli de bu sorunu ele alır.

3. Hume: Zorunluluk objede değil, zihindedir

Hume nedensellik konusundaki görüşlerini ortaya koyarken iki olası tanımdan hareket eder. Birincisi, objelerde nedensellik: "Diğeri tarafından izlenen bir obje ve birinciye benzeyen tüm objeler ikinciye benzeyen objeler tarafından izlenir."¹⁶ İkinci tanım ise zihindeki nedensellik tanımını ifade eder. Buna göre nedensellik "[d]iğeri tarafından izlenen ve ortaya çıkışı düşünceyi her zaman diğerine taşıyan obje" olarak tanımlanabilir. Tıpkı Gazali gibi, Hume da nedensellik kavramının nesnelerin birbirlerini ard arda izlemesinin gözlenmesiyle bir alışkanlık sonucu ortaya çıktığını savunur:

"Birçok tek biçimli örnek ortaya çıktığında ve aynı obje her zaman aynı olgu tarafından izlendiğinde, neden ve bağlantı kavramlarını edinmeye başlarız. Sonrasında yeni bir kanı ve izlenim, yani düşüncede ya da hayal gücünde bir obje ile onun olağan eşleneği arasında adet niteliğinde olan bir bağ *hissederiz* ve bu kanı bizim aradığımız fikrin kaynağıdır."¹⁷

Hume'un nedensellik konusundaki düşüncesi iki ana iddia içerir ki bu iddialar doğrudan mucize konusundaki yaklaşımıyla ilgilidir. Bu iddialardan birincisi şudur:

(I) Zorunlu nedensellik nesnelerin doğasında var olan bir şey değil, insan zihninin türettiği bir ilkedir.

Hume'a göre, zorunlu nedensellik düşüncesi objelerden aldığımız izlenimlerden kaynaklanan bir düşünce değil, zihnimizin türettiği bir düşüncedir:

"Zorunluluk düşüncesi bazı izlenimlerde doğar. Bu düşünceyi ortaya çıkaracak, duyumlarımızla iletilen hiçbir izlenim yoktur. Bu nedenle, [söz konusu zorunluluk düşüncesi] bazı içsel izlenimlerden ya da izlenimlerin yansımından çıkıyor olmalı. [Ancak], alışkanlığın ürettiği bu eğilimden başka, bir objeden onun sanılan karşılığına geçen mevcut

¹⁵ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 168.

¹⁶ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Türkçesi: Serkan Ögdüm, İlke Yayınevi, Ankara, 1998, s. 83.

¹⁷ A. g. e., s. 85.

duruma ilişkili olan hiçbir içsel izlenim yoktur. O halde, zorunluluğun özü budur. Genel olarak, zorunluluk objede değil, zihinde olan bir şeydir.”¹⁸

Deneyime ve duyuma indirgenemeyen bir olgu bilgisinin olanaksız olduğunu savunan Hume, doğal olayların gizil güçlerinin ya da zorunlu bağlantılarının¹⁹ bilinebileceği iddiasının da temelsiz bir sanı olduğunu savunur. Ona göre, hiç kimse sütun veya ekmeğin neden insan için uygun bir besin olduğunu ama aslan ya da kaplan için olmadığını nihai nedenini verebileceğini iddia edemez.²⁰

(II) Nesneler arasında gözlenen doğal düzenliliğin ve ilişkinin gelecekte devam edeceğine ilişkin herhangi bir kanıtımız yoktur.

Hume’a göre, geçmiş deneyimimize dayanarak nesnelerin gizil güçlerini bilemeyiz çünkü “onların gizli doğası ve sonuç olarak da tüm sonuçları ve etkileri, hissedilir niteliklerinde hiçbir değişiklik olmaksızın, değişebilir.”²¹ Hume, bu görüşüyle, yalnızca nedensel ilişkinin zorunlu bir ilişki olmadığı düşüncesinin değil, aynı zamanda nedensel ilişki olarak algıladığımız doğal düzenliliğin gelecekte de aynı şekilde devam edeceğine ilişkin kanının da felsefi bakımdan dayanaksız olduğunu ifade etmeye çalışır. Ateşe tutulan pamuğun yanacağını geçmiş deneyimlerimize dayanarak söyleyebiliriz. Bu anlamda, ateşle yanma arasında alışkanlıklarımıza dayanan nedensel bir ilişki, ama zorunlu olmayan bir nedensel ilişki, söz konusudur. Peki, aynı düzenliliğin gelecekte de devam edeceğini nereden biliyoruz? Bir başka deyişle, mevcut doğal düzenliliğin ya da nedensel ilişkinin gelecekte de aynen devam edeceğini nereden çıkarıyoruz? Bu soruya “Geçmiş deneyimlerimiz bize öyle gösteriyor” diye yanıt verebiliriz. Ancak, Hume’a göre, geçmiş deneyimlerimiz yalnızca geçmiş doğal düzenliliğe kanıt olabilir, aynı doğal düzenliliğin gelecekte de devam edeceğine değil. Nedensel çıkarımın doğası incelendiğinde hiçbir nedensel birlik ya da düzenlilik bu durumun gelecekte de devam edeceğine ilişkin gerekçelendirmede kanıt oluşturmaz.²² Hume bu görüşünü *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*’da şöyle açıklar:

“Nesnelerin seyrinin şu ana kadar her zaman için düzenli olduğunu kabul edelim; bu tek başına, bazı yeni argümanların veya çıkarımların yardımı olmaksızın, gelecek için de bunun

¹⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed., L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1992, s.

¹⁹ Hume, etkililik, faillik, güç, kuvvet, enerji, zorunluluk, bağlantı ve üretken nitelik” terimlerini eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Bakınız, *A Treatise of Human Nature*, s. 157.

²⁰ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 32.

²¹ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 42.

²² Norman Kept Smith, *The Philosophy of David Hume*, St. Martin’s Press, New York, 1964, s. 392.

böyle devam edeceğini kanıtlayamaz. Cisimlerin doğasını geçmiş tecrübelerimiz sayesinde öğrenmiş olduğumuzu iddia etmemiz boşunadır. Onların gizli doğası ve sonuç olarak da tüm sonuçları ve etkileri, hissedilir niteliklerinde hiçbir değişme olmaksızın, değişebilir. Bu bazen ve bazı objelere ilişkin olur; fakat niye her zaman ve tüm objelere ilişkin olmaz? Bu varsayımın karşısında sizi hangi mantık, hangi işlem veya argüman güvence altına alabilir? Alışkanlıklarım şüphelerimi yok eder diyorsunuz. Fakat sorunun amacının yanlış anlıyorsunuz. Günlük hayatta bir birey olarak bu noktada oldukça tatmin olmuş durumdayım; fakat biraz meraklı bir filozof olarak, Skeptisizm demeyeceğim, bu çıkarımın temelini öğrenmek istiyorum. Şimdiye kadar hiçbir okuma, hiçbir araştırma bu zorluğu gidermeye veya bu derece önemli bir konuda beni memnun etmeye yetmedi.”²³

Ancak burada Hume’a şöyle karşı çıkılabilir: Bizim geçmiş deneyimlerimiz sadece var olan düzenlilikle ilişkili değil, bu düzenliliğin devam ettiğine ilişkin durumu da kapsar. Yani, biz sadece doğada bir düzenlilik olduğunu gözlemliyoruz, aynı zamanda bu düzenliliğin devam eden bir düzenlilik olduğunu da gözlüyoruz. Gözlemlerimiz bize bu doğal düzenliliğin şimdiye kadar değişmediğini göstermiştir. Hume, bu kanıtı da mevcut doğal düzenliliğin varlığına ilişkin kanıt olarak almaktadır. Ona göre, böyle bir kanıt aynı doğal düzenliliğin gelecekte de devam edeceğine bir kanıt olamaz. Bu yaklaşım Hume kuşkuculuğunun önemli bir iddiasını içerir ve sonuç bölümünde savunmaya çalışacağım gibi mucize karşı geliştirdiği felsefi argümanın özünde tarihsel bir kanıt olduğunu gösterir.

Yukarıdaki açıklamalarımızdan anlaşılacağı üzere, Gazali ve Hume’un nedensellik kuramları nesnelerin düzenli ard arda gelişlerine ve onların duyumlanabilir niteliklerine dayanır. Bu noktada, her iki felsefeci gözlemin kuramsal boyutunu görmemekle eleştirilebilir. En yalın gözlemin bile kuram-yüklü olduğu, kuramdan arındırılmış bir gözlemin olamayacağı görüşü modern bilim felsefesinde yaygın olarak kabul gören görüşlerden biridir.²⁴ Günümüz bilim felsefesi anlayışında, herhangi bir olayı bir kurama başvurmadan açıklayamayız. Bilimsel kuramlar gözlemlere dayanır ve onlarla desteklenir. Ancak, kuram olmadan da gözlem açıklanamaz. Bu nedenle, bir doğa yasasının bulunması için gözlem gerekli ama yeterli değildir. Bir başka deyişle, bilgiyi elde etme sürecinde duyumlanabilir niteliklerden ve izlenimlerden başka unsurlar da yer alır. Bu anlamda, Gazali ve Hume’un kuramları gözlemi

²³ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 42-43

²⁴ Gözlemin kuram-yüklü olduğuna ilişkin görüşler için bakınız, Dudley Shapere “The Concept of Observation in Science” *Philosophy of Science*, (49) 1982, s. 485-525; John Weckert, “The Theory-ladenness of Observation”, *Studies in History and Philosophy of Science*, (17), 1986, s. 115-127.

ve dolayısıyla doğa yasasının bilgisini duyumlanabilir niteliklere indirgemekle modern bilim felsefesi anlayışıyla örtüşmüyor görünüyor.

Hume, nedensellik konusunda Gazali'yle benzer görüşleri savunmasına karşın mucizenin olabilirliğine ilişkin kanıtını nedensellik ilkesine nasıl dayandırır? Bu soruyu yanıtlamak için onun mucize kavramından başlamakta yarar var. Hume, mucizeyi “doğa yasasının ihlali”, daha geniş anlamıyla, “Tanrı’nın belirli bir iradesi ya da bazı görünmez etkenlerin müdahalesiyle doğa yasalarından birinin ihlal edilmesi” olarak tanımlar.²⁵ Ona göre, üzerinde tanıklık edilen olgu, mucize gibi nadiren gözlenmiş bir olguysa bu durumda “ortaya birbirine zıt iki deneyin mücadelesi çıkar ki, bu deneylerden biri, kendi kuvvetine göre diğerini yok eder.”²⁶ Bunlar arasında, deneyim birliğine sahip olanlar, yani doğal düzenlilik, güçlü bir kanıt gösterdikleri için “ortada olgunun doğasından kaynaklanan ve herhangi bir mucizenin olmasına karşı koyan dolaysız ve tam bir *kanıt* var demektir.”²⁷ Tanıklığın yegâne yetkisi ve gücü deneyimden gelir ve deneyim doğa yasalarını onamamızı ve kabul etmemizi sağlar. İnancını kanıta göre ayarlayan insan çatışan iki kanıt arasında olabilirliği daha yüksek olana inanır ve bu durumda bir kanıt diğer kanıtı çürütmüş olur.

Hume’un bilgi kuramı göz önünde bulundurulduğunda, mucizeyi savunmanın temel zorluğu mucize gibi her biri tekil olan olayların nedenselliğine ilişkin bilgi elde edebilmemizin olanaksızlığından kaynaklanmaktadır “Cisimlerin ya da zihinlerin işlemlerinin tüm özel [tekil] örneklerinde, herhangi bir izlenim yaratan...hiçbir şey yoktur.”²⁸ Böyle olunca, mucizenin olabilirliği mantıksal olarak olanaklı olmasına karşın, deneyim birliği onun fiziksel olabilirliğine karşıdır. Hume’un mucizenin olabilirliğine karşı ileri sürdüğü felsefi görüş kısaca bu kanıta dayanır: “İnsan tanıklığına otorite sağlayan sadece tecrübedir ve doğanın yasaları hakkında bize garanti veren de tecrübedir. Böylece, bu iki tecrübe birbirine karşıt olduğunda, birini diğerinden çıkarmaktan ya da taraflardan biri ya da öteki üzerinde, geride kalandan kaynaklanan güven içerisinden bir kanı edinmekten başka yapacak bir şeyimiz yoktur.”²⁹ Buna göre, doğal düzenliliğe ilişkin deneyimsel kanıt mucizenin varlığına ilişkin kanıttan fazla olduğu için bu iki karşıt kanıttan birincisi ikincisini yarılar.

Hume, yukarıdaki felsefi argümanın yanı sıra, mucizenin olabilirliğine karşı çıkarken tarihsel kanıtlar da göstermeye çalışır. Bu kanıtlardan birincisine göre, tarihte yeterli sayıda

²⁵ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Türkçesi: Serkan Ögdüm, İlke Yayınevi, Ankara, 1998, s. 121-22.

²⁶ A. g. e., s. 120.

²⁷ A. g. e., s. 122.

²⁸ A. g. e., s. 84-5.

²⁹ A. g. e., s. 135.

eğitimli, bilgili ve sağduyu sahibi insan tarafından genel ve açık biçimde iddia edilen bir mucize yoktur. İkinci olarak, tüm mucize iddiaları, insan doğasında var olan hayret ve şaşkınlık duyma eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Üçüncü olarak, doğa üstü ve mucize iddialarının cahil ve uygarlıktan uzak uluslar arasında ortaya çıkmış olması mucizelerin güvenilir kanıtlara dayanmadığının bir göstergesidir. Son olarak, farklı dinlerce inanılan mucizeler arasındaki çelişki ve çatışmalar mucizelerin olabilirliğini zayıflatan bir diğer kanıttır. Eski Roma, Türk³⁰, Siam ve Çin topluluklarının inandıkları dinlerde ortaya çıktığı farz edilen her mucize “rakip bir sistemi yok ederken, bu sistemin dayandığı mucizelerin saygınlığını da yok eder ve böylece farklı dinlerin tüm mucizeleri karşıt olgular ve bu mucizelerin kanıtları da, zayıf ya da güçlü, birbirlerine karşıt olarak değerlendirilirler.”³¹ Farklı dinlerin mucize iddialarının birbirlerine karşıt oldukları düşüncesi, Hume’un yaşadığı toplumun kültürel ve dini inançlarını yansıtan bir anlayışa dayanmaktadır. Hume, her dinin kendini yegane gerçek din olarak nitelemesi noktasında haklı olabilir, ancak bütün dinlerin mucize iddialarının birbirleriyle çatıştığı ya da çeliştiği iddiası, en azından İslam dini için, doğru değildir. İncil ve Kur’an’daki birçok mucize karşıtlık değil benzerlik gösterir.

4. Sonuç

Gazali ve Hume’un kuşkuculuğu aynı epistemik temele dayanmasına karşın, Hume’a göre deneyim birliğinden gelen kanıtın mucizenin sahip olduğu kanıttan daha güçlü olması nedeniyle mucizenin olabilirliği fiziksel olarak mümkün değildir. Ancak, bu temellendirme, birçok yorumcunun da belirttiği gibi, yine de mucizenin mantıksal olarak olabilirliğini çürütmez.³² Gazali’nin de savunmaya çalıştığı sonuç aslında budur. Bunun yanı sıra, Hume kuşkuculuğunun ikinci noktası olarak adlandırdığım görüş, (II) Nesneler arasında gözlenen doğal düzenliliğin ve ilişkinin gelecekte devam edeceğine ilişkin herhangi bir kanıtımız yoktur, onun mucizenin olabilirliğine karşı savunduğu felsefi argümanı zayıflatan bir

³⁰ Hume kendi eserinde, “Türkiye’nin dini” (the religion of Turkey) ifadesini kullanıyor. Bununla, eski Türklerin dinini değil, İslam dinini kastediyor.

³¹ A. g. e. s. 129.

³² Örneğin R. Young’a göre, Hume’un temellendirmesi mucizenin mantıksal olarak olabilirliğini kabul eder. Ona göre, Hume bu yaklaşımıyla “belli bir imanın olabilirliğine açık kapı bırakmayı amaçlamıştır.” R. Young, “Miracle and Epistemology”, *Religious Studies*, 1981, s. 120. D. Broad’a göre ise, Hume’un nedensellik anlayışı göz önünde bulundurulduğunda, bir kişinin doğa yasasına olan inancı ile dini coşku dolu bir kişinin mucizeye inanması “tam olarak aynı mantıksal temele dayanır. Her iki durumda da inancın psikolojik nedenini görüyoruz, ancak bunun için Hume, her ikisinde de herhangi bir mantıksal temel veremez.” D. Broad, “Hume’s Theory of the Credibility of Miracles”, *Human Understanding*, ed. A. Sesonke ve N. Fleming, 1966, s. 97.

görüştür. Eğer geleceğin geçmişi andıracağı ya da ona benzeyeceğine ilişkin inancımız ya da bilğimiz yeterli kanıtı dayandırmıyorsa, o zaman, benzer şekilde, şimdinin de geçmişe benzediğine ilişkin kanıtımız aynı oranda kuşku taşır. Öyleyse, şimdinin doğal düzenliliğinin geçmişte de aynı olduğuna ilişkin kanıtımız ancak tarihsel kanıtlarla gösterilebilir. Buna göre, doğa yasasının ihlali olarak gördüğümüz mucizenin olabilirliğine ilişkin lehte veya aleyhte her kanıt ancak tarihsel kanıttır. Eğer çıkarımın doğruysa, bu durumda Hume'un mucizeye karşı savunduğu argümandan geriye sadece tarihsel kanıtlar kalmaktadır. Bu kanıtları ele almak ise bu makalenin amacı dışındadır.

Kaynaklar

- Adamson, P. ve Taylor, R. C. (2005). *İslam Felsefesine Giriş*, Türkçesi: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları: İstanbul.
- Bolay, S. H. (1993). *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları: İstanbul.
- Broad, D. (1966). "Hume's Theory of the Credibility of Miracles", *Human Understanding*, ed. A. Sesonke ve N. Fleming,
- Çubukçu, İ. A. (1996). *Gazali ve Şüphecilik*, YKY: İstanbul.
- Gazali, (2005). *Filozofların Tutarsızlığı*, Türkçesi: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Klasik: İstanbul.
- Goodman, L. E. (1978). "Did Al Ghazali Deny Causality?", *Studia Islamica*, 47, ss. 83-120.
- Hume, D. (19929. *A Treatise of Human Nature*, ed., L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press: Oxford.
- Hume, D. (1998). *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Türkçesi: Serkan Ögdüm, İlke Yayınevi: Ankara.
- İbni Rüşt, (1986) *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Türkçesi: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları: Samsun.
- Malebranche, (1988). *Hakikatın Araştırılması*, cilt: I, II, III, IV ve VI, Türkçesi: Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi: Ankara.
- Shanab, R. E.A.; (1970): "Ghazali and Aquinas on Causation" *The Monist*, 58: 140-150.
- Shapere, D. (1982). "The Concept of Observation in Science" *Philosophy of Science*, (49), s. 485-525;
- Smith, N. K. (1964). *The Philosophy of David Hume*, St. Martin's Press: New York,
- Türker, Mübahat (1956). *Üç Tehafut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, A. Ü. D. T. C. F. Yayınları: Ankara.
- Weckert, John (1986). "The Theory-ladenness of Observation", *Studies in Histort and Philosophy of Science*, (17).
- Young, R. (1981). "Miracle and Epistemology", *Religious Studies*, ss. 115-126.